

أثر التعليل بالمقاصد الحاجية في التشريع الإسلامي

نبيل موفق

طالب في مرحلة الدكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
-جامعة الحاج لخضر باتنة-.

تمهيد:

إنَّ إدراك المعنى على حقيقته وبتمامه متوقَّف أساساً على معرفة ماهيته ومفهومه، ومن ثمَّ يمكن الحكم عليه بالإثبات أو بالنفي؛ إذ الحكم على الشيء ناشئ عن إدراكه وتصوُّره، والمتقدِّمون من العلماء لم يكن لهم اهتمام بالغ في وضع تعريفات دقيقة للمصطلحات العلميَّة الشائعة عندهم، وإنَّما كانوا يقصدون تقريب المعاني بالألفاظ المترادفة ونحوها؛ ممَّا هو قريب المأخذ دون مراعاة للمحترزات، وشروط الحدود⁽¹⁾.

وبما أنَّ العلوم دخلت دائرة الاصطلاح والصنعة الخاصة، وظهرت التخصّصات في كلّ علم وفن توجّه العلماء نحو التّدقيق في التّعريفات، والتّعمق فيها، حتّى كانت عندهم هي المرجع عند الاختلاف في مفهومات الألفاظ، فاشتهر عندهم «إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا بالحدود»⁽²⁾.

كما أنَّهم اشتراطوا شروطاً لوضع الحدود، والتّعريفات منها أن تكون جامعة مانعة، وأن لا تذكر فيها الأحكام، وأن لا تذكر فيها صيغة التّردّد "أو" ... وقد بالغ قوم في الشّروط حتّى قالوا يتعدّر الحدّ الحقيقي⁽³⁾.

ومصطلح المقاصد الحاجية مثله مثل الكثير من المصطلحات التي لم يتعرّض لها المتقدِّمون من العلماء لوضع تعاريف لها محدّدة؛ وإنَّ كانت دلالتها واضحة أتمّ الوضوح عندهم، يدلُّك على ذلك كتبهم الأصولية والفقهية التي تمثّل المصدر

الأول الذي اعتمد عليه المتأخرون في وضع حدود وتعريفات لهذا المصطلح، وهذا أمر ملاحظ في نشأة العلوم عند بداية انفصالها كفروع عن علوم أخرى كانت تعتبر أصولاً لها.

وفي ما يلي بيان لمفهوم المقاصد الحاجية.

- مفهوم المقاصد الحاجية:

إذا كان مصطلح (الحاجية) مشتقاً من الحاجة، فإن تعريف الحاجية اصطلاحاً لابد أن يتأسس على معناها لغة، وإذا أن حدّ الحاجة في اللغة قد اكتتفه بعض الغموض نظراً لعدم ضبط معناها؛ فإنه قد نتج عن ذلك عدم إعطاء الحد الحقيقي، والمضبوط لمصطلح الحاجة عند الأصوليين، قال إمام الحرمين الجويني: « فالحاجة لفظة مبهمة لا يضبط فيها قول... وليس من الممكن أن تأتي بعبارة تضبطها ضبط التخصص والتمييز، حتى تتميز تميز المسميات والمتلقبات، بذكر أسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب وحسن ترتيب ينبه عن الغرض»⁽⁴⁾.

فكلام الجويني هذا يشعر بصعوبة إعطاء تعريف محدد لمعنى الحاجة يميزها ويفصلها عن باقي المصطلحات مع أن معناها من حيث العموم مستقر في النفوس، وهذا ما اعترف به الجويني نفسه حينما نبّه أن الحاجة أمرها يبين ودركها سهل⁽⁵⁾. ومع ذلك كله فقد أعطى مفهومها يقرب من مفهوم الحاجة إذ قال: « والضرب الثاني ما يتعلق بالحاجة العامة ولا تنتهي إلى حد الضرورة»⁽⁶⁾، وقد مثل لذلك بالإجارة⁽⁷⁾.

والملاحظ على تعريف الجويني أنه غير دقيق لأنه يتعدّر علينا تمييز الحاجة من الضرورة لعدم إدراك الحاجة على حقيقة معناها، والتعريف بالمثل لا يقوم مقام التعريف بالحد والضبط⁽⁸⁾.

وكثير من الأصوليين الذين جاؤوا بعد الجويني ذهبوا مذهبه في تعريف الحاجة إذ اكتفوا بالقول أنها كل ما كان بين الضرورات والتكميلات أي التحسينات.

قال العزّبن عبد السّلام: « الحاجة ما توسّط بين الضّرورات والتّكميلات »⁽⁹⁾.

وقد يردّ على هذا التّقريب لمعنى الحاجة ، أنّه يساعد على فتح مجال الهوى والتّشهيّ ، لأنّه غير مضبوط فالتّوسّط أمر مجمل ونسبيّ ، ويردّ ذلك جوهر علم المقاصد الذي هو إخراج المكلف عن داعية هواه إلى الانضباط والانقياد بمقاصد الشّريعة الإسلاميّة⁽¹⁰⁾.

وقد ذهب علي السّبكي إلى تعريف الحاجة بالمثال متصوراً أنّ المقاصد بأنواعها الثلاثة - الضّروريات والحاجيات والتحسينات - عبارة عن أماكن أي مراتب ، ثم ذكر أنّ ما كان في المرتبة الأولى فهو ضروري ، وما كان في المرتبة الثانية فهو حاجي ، وما كان في المرتبة الثالثة فهو تحسيني ، تكميلي ، وفي هذا المعنى يقول: « المناسب إما أن يكون في محل الضرورة فهو الضروري ، أو في محل الحاجة فهو المصلحي ، أو لا في محل الضرورة ولا الحاجة بل كان مستحسننا في العادات فهو التحسيني... وأما المصلحي فكنصب الولي الصغير ، فيمكن من تزويج الصغيرة لأن مصالح النكاح غير ضرورية ، ولكن واقعة في محل الحاجة »⁽¹¹⁾.

وكما هو ملاحظ فإن التّعريف لم يكن تعريفا جامعاً مانعاً إذ لم يُذكر فيه خصائص الحاجة التي تميزها عن غيرها ، ويعتبر معها تنزيل الحوادث على مراتب⁽¹²⁾.

ومن خلال بحثنا لمعنى كلمة الحاجة اصطلاحاً في كتب الأصول لم نجد تعريفاً واضحاً لهذا المصطلح إلّا عند شيخ المقاصد العلّامة الشّاطبي حينما وضّح مرتبة المقاصد الحاجيّة ، والذي سنذكره حين تعريفنا للمقاصد الحاجيّة ، ومن خلاله فالتّقص الذي اعتري تعريفات العلماء السّابقين يمكن إجماله فيما يأتي:

أ - يحتاج في بيان معنى الحاجة ذكر أنواعها من حيث الشّمول إذ التّدابير الاستثنائية التي وضعها الفقهاء بناء على الحاجة تشمل حاجة المجموع وحاجات الأفراد بغض النّظر عن التّزاحم الذي قد يقع بينهما ، هذا وقد وضع العلماء قانوناً للتّرجيح بين الحاجات إذا تعارضت فتقدّم حاجات الأمّة على حاجات الأفراد ، إذا لم يمكن الجمع بينهما⁽¹³⁾.

ب - أنّ التعريفات السّابقة لم تذكر جوهر العمل بالحاجة وهو رفع المشقة

والضيق وتحقيق التوسعة، ومن ثمّ تتميز مرتبة الحاجة عن الضرورة لأنّ العمل بها هو حفظ الحياة، وتتميّز عن مرتبة التكميلات لأنّ اعتبارها للتزيين فقط ولا يحصل عند فقدانها شيء، فثبتت خاصية الحاجة وهي رفع المشقة التي يمكن حصولها عند الإخلال بما هو في مرتبتها⁽¹⁴⁾.

وقد عرف الشيخ ابن عاشور المقاصد الحاجية بعد أن ذكر تقسيم المصلحة باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، قال في القسم الثاني الذي هو قسم المقاصد الحاجية: «هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروي»⁽¹⁵⁾.

ويلاحظ عليه أنه قد خص الأمة بالاحتياج دون ذكر الأفراد، ومن المعلوم أنّ الشريعة قد اهتمت بحاجات الأفراد ولم تهملها، صحيح عند حصول التزاحم والتعارض بين حاجات الأفراد وحاجات المجموع يتم دفع هذا التعارض عن طريق إهمال حاجات الأفراد وتقديم حاجات المجموع، وهذا الأمر يعني عدم اعتبار حاجة الأفراد⁽¹⁶⁾.

كما عرف الشيخ محمد أبو زهرة المقاصد الحاجية فقال - عند ذكره لمراتب المصالح - : «والمرتبة الثانية مرتبة الحاجي، وهو الذي لا يكون الحكم الشرعي فيه لحماية أصل من الأصول الخمسة، بل يقصد به دفع المشقة والحر، أو الاحتياط لهذه الأصول الخمسة»⁽¹⁷⁾.

ومثّل لذلك بتحريم بيع الخمر لكي لا يسهل على الناس تناولها، وتحريم رؤية عورة المرأة، وتحريم الصلاة في الأرض المغصوبة، وتحريم تلقي السلع عند مداخل الأمصار لكي لا يؤدي إلى غلاء الأسعار على الناس، وتحريم الاحتكار.

ومما علّل به وقوع هذه الأحكام في مرتبة الحاجيات، أنّها لا تتّجه مباشرة إلى حماية أصل المصلحة، بل قصد به سدّ الدّرائع التي تؤدي إلى المضرة.

وفي المقابل لهذا ذكر أنّ الضيق والحرّج سبب في الإباحة، ومثّل لذلك بإباحة العقود التي يحتاج إليها الناس، كالزراعة، والمساقاة، والسلم، وغيرها.

وفي هذا السياق يقرّر أنّ الحرّية الشخصيّة والمحافظة عليها، من مرتبة الحاجيات⁽¹⁸⁾.

وبناءً على ما ذكر، يتبين لنا أنّ مصطلح الحاجيّة، معناه افتقار الأمة سواء جماعات أو أفراداً لأحكام خاصّة لولاها لوقعوا في الضيق والحرّج.

وأكمل تعريف للمقاصد الحاجيّة تعريف الإمام الشّاطبي، ويدلّ على ذلك الأهميّة البالغة التي حظي بها عند كثير من العلماء والباحثين الذين تكلموا عن مرتبة الحاجيات من قريب أو من بعيد، وتظهر قيمته وجودته في كونه عرف المقاصد الحاجيّة بذكر جوهرها وصلبها وهو التّوسعة ورفع الحرّج والمشقة، إذ يقول: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرّج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين -على الجملة- الحرّج والمشقة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة»⁽¹⁹⁾.

فقد أشار إلى أنّ الحاجة كما تكون في حق المجموع تكون في حق الأفراد أيضاً وكلاهما معتبر وذلك في قوله: «فإذا لم تراعى دخل على المكلفين -على الجملة- الحرّج والمشقة»⁽²⁰⁾.

غير أنّه قد استُدرك على الإمام الشّاطبي مسألة أنّ الفساد المترتب على فوات الحاجي لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة، إذ أنّ من أنواع الحاجة ما يبلغ مبلغ الفساد في المصالح العامّة، وبناءً على هذا فالمقاصد الحاجيّة: «هي ما يحتاجه الأفراد أو تحتاجه الأمة للتّوسعة ورفع الضيق إمّا على جهة التّأقيت أو التّأبيد، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين -على الجملة- الحرّج والمشقة، وقد تبلغ مبلغ الفساد المتوقع في الضّرورة»⁽²¹⁾.

ومن خلال ذلك يمكن أن نستخلص ما يأتي:

- 1- أنّ المقصود من تشريع الحاجيات التّوسعة على المكلفين، وأن فواتها لا يؤدّي إلى المفسدة الحاصلة من فوات المصالح الضّرورية.
- 2- أنّ مرتبة المقاصد الحاجيّة دون مرتبة الضّروريات، فهي غير واصله إلى حدّ

الضرورة، لكن يحتاج الإنسان إليها في المعيشة، فتكون من الحاجة دون الضرورية.

3- الحاجيات من قبيل الرخص والاستثناء من القاعد العامة، فلا يحتاج إليها غالباً في جميع الأحوال، لأنها لو فقدت لما اختل النظام، ولما وقع جميع الناس في الحرج والمشقة بل تخص البعض فقط، كالرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر فلو لم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج، بل يلحق من قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط، كالمريض والمسافر مثلاً، وكإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، فلو لم يشرع إباحة الصيد مثلاً، لم يلحق الحرج إلا بمن هو في حاجة إليه، وكذلك القراض، والسلم، والمساقاة، والعرايا، فهي عقود لو لم تشرع، لم يلحق الضرر إلا بمن هو في حاجة إليها فقط.

مذاهب العلماء في تعليل الأحكام بالمقاصد الحاجية:

يطلق تعليل الأحكام الفقهية عند الأصوليين على إطلاقين⁽²²⁾:

الأول: يطلق ويراد به أن أحكام الله وضعت تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والأجل أي أنها معللة برعاية المصالح.

الثاني: يطلق ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها والوصول إليها بالطرق المعروفة بمسالك العلة.

يقول فتحي الدريني - مبيّناً الفرق بين المعنيين - : «الفرق بين المصلحة الحاجية المرسلّة من حيث كونها علّة مستوجبة للحكم، وبين علّة القياس الخاص:

كلّ من المصلحة المرسلّة، وعلّة القياس الخاص، مبنى الحكم وأساسه.

غير أنّ المصلحة المرسلّة يشهد لها بالاعتبار أصل قطعيّ عام، من مثل:

1- مبدأ رفع الحرج.

2- أصل مآلات الأفعال.

3- نفي مشروعية الضرر في الإسلام.

4- أصل الباعث وأثره في صحّة التصرف الشرعيّ وبطلانه إستثناءً من

هذا وأصل نفي مشروعية الضرر، يستلزم عقلاً رعاية المصلحة الجالبة للنفع الراجح.

فكلاهما أصل قطعي عام⁽²³⁾.

والذي له صلة مباشرة ببحثنا هذا هو الإطلاق الأول أي بمعنى التعليل بالمصالح، ومسألة التعليل بالمصالح أو التعليل المصلحي فيه أخذ ورد بين العلماء المتقدمين خاصة، وهذا مرده إلى أن له صلة وثيقة بقضية من القضايا الخطيرة في علم الشريعة تتعلق بالله - جل وعلا - وهذه القضية هي تعليل أفعال الله تعالى، وحاصل خلاف العلماء في هذه المسألة فريقان⁽²⁴⁾:

أ- الفريق الأول: يقول بعدم تعليل أفعال الله وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم.

ب- الفريق الثاني: يقول بتعليل أفعال الله تعالى وهو قول جمهور الفقهاء والأصوليين، وقد وافقهم المعتزلة وإن اختلف مذهب المعتزلة، حيث يذهبون إلى وجوب تعليل أفعال الله تعالى، بناءً على مذهبهم بوجوب الأصلح على الله تعالى.

وخلاصة ما يذكر في هذه المسألة أن المسلمين متفقون على تنزيه الله تعالى فالله تعالى لا يجبره أحد على شيء، وأنه غير محتاج لشيء حتى المعتزلة الذين قالوا بوجوب الأصلح على الله تعالى وإن كان لازم عباراتهم لا تليق بذات الله سبحانه إلا أن مرادهم تنزيه الحق سبحانه وتعالى عن العبث.

ويؤكد هذا المعنى الطاهر بن عاشور بقوله: « المسألة المختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح »⁽²⁵⁾.

وأما في مسألة تعليل الأحكام وعدم تعليلها، فحاصل الخلاف فيها ثلاثة أقوال هي⁽²⁶⁾:

- القول الأول: قول من أنكر تعليل الأحكام بالمصالح لكون مقاصد الشارع يتعدّر معرفتها، وهؤلاء هم أهل الظاهر، استدلوا بقوله تعالى: ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

وعلى هذا يخرج إنكارهم وعدم احتجاجهم بالقياس، وقولهم بأن النصوص متضمنة لجميع الأحكام.

- القول الثاني: قول من قال بأن مقصود الشارع من النصوص الالتفات إلى المعاني والغايات، وهذا القول على النقيض من قول الظاهرية، فالظواهر عندهم موقوف تفسيرها على هذه المعاني والغايات، فإن خالف المعنى أ طرح وقدم المعنى النظري؛ وهؤلاء هم بعض الحنفية، حيث قدموا الرأي على النص، وانظم إليهم من الحنابلة الإمام نجم الدين الطوفي.

- القول الثالث: وهو القول الوسط بين القولين السابقين فقد اعتبروا الأمرين معاً على وجه لا يغلب فيه أحدهما عن الآخر - المعنى والنص - وهؤلاء هم المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، حيث قالوا بالتعليل المصلحي لكن من غير إلزام عليه، بل بتفضيل منه ومئة، أما إذا تعارض النص والعقل فإنه يجب التفويض في فهم المقصد إلى الله تعالى، قال حمادي العبيدي: «و هذا هو المذهب الوسط الذي عليه الراسخون في العلم والذي تعرف به مقاصد الشريعة» (28).

وهناك طائفة من العلماء تحفظت كثيراً في هذه القضية، واكتفت بالقول في هذه المسألة بأن المقاصد، أو المصالح ليست عللاً للأحكام وإنما هي مجرد أمارات وعلامات عليها، وهؤلاء هم الشافعية وبعض الحنفية (29).

وبعد هذه الجولة المختصرة مع آراء العلماء ومذاهبهم في مسألة تعليل الأحكام بالمقاصد نستنتج من ذلك أن؛ التعليل أمر يقتضيه وضع الشريعة الإسلامية قصد تحقيق خاصية من خصائصها وهي الدوام والاستمرار، وأن التعليل أيضاً؛ تقتضيه طبيعة التشريع نفسه من حيث أن إرادة الشارع قد أفرغت في صيغة لغوية تستهدف معناها غاية أو مقصداً شرعياً مرسوماً يتوخى الشارع الاجتهاد من أهله في تبيينه علماً، وتحقيقه وحمايته من قبل المكلف واقعاً وعملاً، وهذا المقصد هو روح النص ومعقوله،

والأ كان التشريع بلا غاية، وذلك أمر لا يتصور وقوعه في التشريع الوضعي،

فضلاً عن التشريع السماويّ وإلاّ كان العبث والتحكّم، وكلاهما لا يشرع.

يقول الرّيسوني: «والذي أستطيع أن أقرّره باطمئنان: أنّه ليس هناك حكم شرعيّ، إلّا ويجوز التساؤل عن حكمته، كما يجوز البحث عنها- بعد ذلك - بكلّ ما هيّأه الله لنا من وسائل البحث والعلم، فإذا وصلنا إلى شيء ممّا تشهد له الأدلّة المعتمدة قلنا به، وإن لم نصل، سلّمنا بحكمة الله أيّاً كانت، والبحث مستمرّ، والعلم لا حدّ له، وقد أمرنا الله بالتدبّر والتّعقّل، وأمرنا بالنظر والتّفكير... وفي هذا وذاك، لا بدّ من التساؤل عن العلل والقوانين، والبحث عن الأسرار والحكم، في حدود الممكن، أو ما يبدو ممكناً... وكما أنّه من لا يؤمن بقوانين الكون واطرادها واستقرارها وكمالها ودقّتها، لا يمكن أن يتقدّم في أيّ علم من العلوم المادّيّة، فكذلك من لا يؤمن بحكمة التشريع الشّاملة، وبقوانينه المطّردة، وبقواعده المضبوطة، لا يمكن أن يتقدّم في علوم الشّريعة أبداً»⁽³⁰⁾.

والتعليل بهذا المعنى لم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه، سواء في ذلك عصور الاجتهاد، أو التقليد من مراحل التشريع، وغاية الأمر أنّ أهل الاجتهاد بحثوه بحثاً نظرياً، بحيث أنّ المجتهد من خلال اجتهاده يحلّل الأحكام بدون الضوابط والقواعد التي تتمّ بها عمليّة التعليل، أمّا المقلّد فقد حدّد الضوابط والمحاذير المناسبة لعمليّة التعليل كمسالك العلّة وشروطها وغيرها من مباحث القياس⁽³¹⁾.

وعليه فقد حكى بعض العلماء الإجماع على أنّ الشّريعة قامت على رعاية مصالح العباد في الدارين، وهذا لا ينفي أنّ المصالح ليست على درجة واحدة في الوضوح، بحيث يمكن إدراكها على تمامها؛ بل منها القريب المتناول، وهو ما كان منصوباً، ومنها ما لا يدرك إلّا بالنظر والاجتهاد، ومنها ما لا يدرك تماماً، ويكون حكمه السّليم والقبول، دون أيّ معارضة، لأنّ الله منزّه عن العبث⁽³²⁾.

- ضروب الاجتهاد في تحديد مواضع الحاجة لترتيب الحكم الشرعيّ عليها:

لا شكّ أنّ الفقه الإسلاميّ مبنيّ أساساً على نصوص الكتاب والسنة؛ إذ هما

المصدران الرئيسيان اللذان تأوي إليهما جميع الأحكام الشرعية، ومن المتفق عليه بين الفقهاء أنّ الحوادث في الحياة الإنسانية غير متناهية؛ ويقابل ذلك تناهي النصوص الشرعية، مما برّر وجود مصادر أخرى تأوي إليها الأحكام الشرعية بعد أن أعوزها الانضمام المباشر للنصوص، ولذلك جعل علماء الأصول أدلة أخرى اختلفوا في تحديدها، وفي مدى حجّيتها، ودخلها ضمن الخطط التشريعية في استنباط وتطبيق الأحكام الشرعية، والتي اصطلح على تسميتها بالأدلة المختلف فيها، والتي تمثل لنا وتوضّح مسالك الاجتهاد.

وهذا كلّه يدلّك على قيمة الاجتهاد عند علماء الإسلام؛ الذي أساسه العقل المحاط بأصول ومبادئ الشريعة الإسلامية، ناهيك عن الاجتهاد الصّادر عن الفقهاء إزاء القضايا المستجدة في الفروع الفقهية المختلفة.

إذا تتبّعنا كتب الفقه القديمة والحديثة تبين لنا أنّ العلماء قد أفرغوا وسعهم في درك مواضع الحاجة، وبيانها، وتجليتها، ومن ثمّ إصدار الأحكام الفقهية الموافقة للحاجة إيجاباً أو سلباً، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على حسن تصرّف الفقهاء مع الحوادث والوقائع، وإنزال الأحكام الشرعية عليها؛ التي تتماشى مع أصول الشريعة ومقاصدها العامة.

والذي يهّمنا هنا هو بيان تأثير الحاجات المتطورة والمتجددة التي يراعيها الشرع؛ في حياة الناس على إيجاد خطط تشريعية، ومسالك اجتهادية لإرساء معنى عموم الشريعة وخلودها؛ إذ يستلزم من هذا المعنى، إيجاد حلول لكلّ المشاكل الحياتية المختلفة، وبناءً على ذلك يمكن ملاحظة صلة المقاصد الحاجية بالعملية الاجتهادية في المسالك التالية:

1- المسلك الأوّل: إنشاء أحكام جديدة موافقة لمقاصد الشريعة بدافع الحاجة:

ومعنى هذا المسلك أن الفقهاء اجتهدوا في وضع بعض الأحكام التي لم يدلّ عليها دليل شرعي، وإنما كان رائدهم في ذلك الحاجة الشرعية حفظاً لحقوق الناس أو تخفيفاً عليهم أو صيانة لدينهم، ومن أمثلة ذلك:

أ- المثال الأوّل: تدوين الدواوين: من المعروف في كتب السياسة الاقتصادية

للدولة الإسلامية أن أول من وضع سياسة الدواوين هو الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إذ لم يكن للجندي على عهد رسول الله ﷺ ولا عهد سيدنا أبي بكر - رضي الله عنه - راتب مقرر ثابت، ولكن عمر - رضي الله عنه - عمد إلى وضع الدواوين وذلك عندما توسعت الفتوحات الإسلامية وكثر الجند وارتفعت نسبة الفتيء أضعاف ما كانت عليه من قبل، وأصل هذا العمل هو ضبط المستحقين للعتاء ومقدار ما يعطى لكل واحد هذا العمل هو ضبط المستحقين للعتاء ومقدار ما يعطى لكل واحد منهم فهذا الفعل الصادر من الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - هو اجتهد منه بعد أن لاحظ الحاجة الماسة لوضع هذه السياسة المتمثلة في تدوين الدواوين، وهذا تصرف ملائم لمقصود الشارع الذي يهدف إلى المحافظة على المال باعتباره من ضروريات الحياة وذلك بحسن التوزيع على المستحقين⁽³³⁾.

ب- المثال الثاني: عقوبة المزورين: في عهد النبي ﷺ لم يكن هناك ما يسمى بالتزوير إذ لم يكن موجوداً أصلاً لذلك لم يسن النبي ﷺ قانوناً خاصاً أو عقوبة محددة تطبق على المزورين لعدم الحاجة لذلك، فلما تغير الظرف واتسعت الرقعة وزاد دخول الناس في دين الإسلام على عجرهم وبجرهم، حين ذلك ضعف خوف الله في قلوب طائفة من المسلمين، فكان من اجتهد بعض الفقهاء أن وضعوا عقوبات تتلاءم مع حجم المخالفات وذلك لمسييس الحاجة إلى ذلك، وكان من السابقين لذلك عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إذ حبس معن بن زائدة لتزويره خاتم بيت مال المسلمين وقبض الأموال به⁽³⁴⁾.

وهذا كله لأجل الحفاظ على حقوق ومصالح الناس ولأجل ردع المجرمين المحتالين، وبهذا يسان المجتمع من التفكك والانهايار، ولاشك أن هذا الاجتهد في وضع بعض العقوبات الغير منصوص عليها للحاجة موافق لمقاصد الشريعة الإسلامية.

ج- المثال الثالث: زيادة الأذان الثاني في يوم الجمعة: لم يكن على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر وعهد عمر - رضي الله عنهما - وعن الصحابة أجمعين - إلا أذان واحد يوم الجمعة، فالناس على عهدهم كانوا قلائل يكفيهم نداء واحد لتلبية صلاة الجمعة، فلمّا كان عهد عثمان بن عفان -

رضي الله عنه -⁽³⁵⁾ توسّعت المدينة وسكن الناس ضواحيها وآفاقها واشتغلوا بأعمال الصناعة والتجارة، فرأى الصحابي الجليل عثمان - رضي الله عنه - الحاجة الماسة لزيادة الأذان الثاني لأجل تذكير الغافلين وتمكين البعيد من الوصول في وقت الصلاة، فعن السائب بن يزيد قال: «كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - فلما كان عثمان - رضي الله عنه - وكثر الناس زاد النداء الثالث⁽³⁶⁾ على الزوراء⁽³⁷⁾»⁽³⁸⁾.

فلاشك أنّ اجتهاد عثمان - رضي الله عنه - مبني على اعتبار الحاجة وهذه بعض الأمثلة التي توضح مدى تأثير الحاجيات في إنشاء أحكام جديدة لم ينص عليها وإنّما هي من وحي الحاجة الماسة إليها.

2- المسلك الثاني: تخصيص العام بالمصالح الواقعة في رتبة الحاجيات:

ومعنى هذا المسلك استثناء فرد من أفراد العام للحاجة ورفع الحرج عن الناس فالمصلحة إذا كانت ملائمة لمقصود الشارع وما تفرّع عنه من قواعد كلية؛ فهي معتبرة باتفاق العلماء غير أنّ توجهات الأصوليين في اعتبارها دليلاً مستقلاً كالمالكية أو إدخالها تحت باب القياس بمفهومه الواسع عند غيرهم، جعلهم على قسمين؛ منهم من توسّع في مسألة التخصيص، وهم جمهور المالكية، خاصة عند المتأخرين منهم؛ كالإمام أبي بكر بن العربي، والشاطبي.

قال الشاطبي - وهو يبين قاعدة النظر إلى المآلات - : «ومنها قاعدة الاستحسان: وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس...»⁽³⁹⁾.

وأما ابن العربي، فقد عد من أقسام الاستحسان ترك مقتضى الدليل في بعض أفراد المصلحة، فقال: «تركه إلى المصلحة»⁽⁴⁰⁾ وقال أيضاً: «ويستحسن مالك أن يخص المصلحة»⁽⁴¹⁾؛ ومنهم من ضيق في هذا المسلك - تخصيص العام بالمصلحة الحاجية - وهم الشافعية والحنابلة وجمهور الحنفية، مع أنهم يقولون بذلك ضمناً لأنهم يرون دخولها تحت باب القياس بمفهومه الواسع؛ والمتتبع

لفروعهم الفقهية يدرك ذلك أيما إدراك، من ذلك ما ذكره الإمام السيوطي أثناء شرحه لقاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة) فذكر بعض المسائل التي استثنت بنص الشارع من المعلومات للحاجة والمصلحة، ثم بنى عليها أموراً لم ينص الشارع على استثنائها بدليل خاص، وإنما كان نظره في ذلك إلى هذه القاعدة، ومن هذه الفروع التي ذكرها مشروعية الإجارة، والجعالة، والحوالة، ونحوه⁽⁴²⁾، هذا عند الشافعية، وعند الحنابلة فقد جوزوا تخصيص بعض الأولاد بالهبة للحاجة والمصلحة، على خلاف ما اقتضاه النص العام، كحاجة العيال أو طلب العلم⁽⁴³⁾، وهذا التخصيص لا يشهد له نص خاص ولكنه ملائم لمقصود الشارع الذي يهدف إلى حفظ الدين عن طريق طلب العلم، وإلى حفظ النفس بسد حاجة صاحب العيال.

وهكذا الأمر عند الحنفية في فروعهم الفقهية، من ذلك تخصيصهم لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن رَضُوا مِنَ الشَّهَادَةِ ﴾⁽⁴⁴⁾، بشهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال عادة للحاجة والمصلحة، فعموم الآية يدل على أن شهادة النساء لا تقبل، إلا إذا كانت مقرونة بشهادة الرجال وفي غير الدماء، ومع هذا فقد استثنت الحنفية من هذا العموم جواز شهادتهن منفردات فيما لا يطلع عليه الرجال كشهادة الجروح في الحمامات وشهادة القابلة، وشهادة عيوب النساء التي يفسخ بها النكاح وما إلى ذلك مما يصعب على الرجال الإطلاع عليه، للحاجة والمصلحة⁽⁴⁵⁾.

إن هذه لفظة بسيطة لأجل بيان خوض العلماء في هذا المسلك، والمسألة تحتاج إلى بسط أكثر مما ذكر فليرجع إلى البحوث التي عنيت بذلك.

وهذا الكلام كله إنما هو بعد التسليم أن المصلحة المرادة غير المجردة عن الاعتبار، بل المصلحة المرسلة وإن كانت في مرتبة الحاجيات المستتدة إلى كلي الشرع، وما تفرع عنه من قواعد كلية، ضف إلى ذلك انضباطها بالضوابط والشروط التي ترفعها إلى مستوى الاحتياج بها ومن أمثلة هذا المسلك إضافة إلى ما ذكر:

أ - المثال الأول: جواز ضمان الدرك⁽⁴⁶⁾ للحاجة: وهذا على خلاف الدليل العام وذلك أنّ الرجل إذا أراد أن يشتري من إنسان لا يعرفه وخشي أن يكون هذا

المبيع ملكاً لغير البائع، جاز له أن يكفله إنسان آخر يعرف البائع، ليضمن له ثمن المبيع في حالة ظهور أنه ليس ملكاً للبائع.

ووجه مخالفتها للدليل العام أو القاعدة، أن من شروط المكفول به أن يكون حقاً ثابتاً حال العقد، فلا يصح ضمان ما لم يجب، والكفيل في هذه الحالة ضمن حقاً لم يجب بعد، وقد أجاز هذه المعاملة فقهاء الشافعية لاحتياج الناس إلى معاملة من لا يعرفونه كي لا تتعطل مصالحهم⁽⁴⁷⁾.

ج- المثال الثاني: إسقاط حد السرقة للحاجة: لاشك أن حد السرقة من الحدود المشروعة التي أوجبها الله تعالى في كتابه، إذ قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽⁴⁸⁾، وقد طبق الرسول ﷺ هذا الحكم في السارق، ثم طبقه الخليفة الأول أبو بكر - رضي الله عنه - من بعده، ثم قطع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أيضاً يد السارق، إلا أنه أوقف العمل بهذا الحد في عام المجاعة، وقال: «لا أقطع في عام سنة»⁽⁴⁹⁾، أي مجاعة.

يقول السرخسي: «إنه قد جيء لعمر في هذا العام برجلين مكتوفين ولحم، فقال صاحب اللحم: كانت لنا ناقة عشراء نتظرها كما ينتظر الربيع، فوجدت هذين قد اجتزراها، فقال عمر: هل يرضيك من ناقتك ناقتان عشراوان مريعتان، فإننا لا نقطع في العذق ولا في عام السنة»⁽⁵⁰⁾.

يقول ابن القيم: «وذهب أحمد إلى موافقة عمر في عدم القطع وإضعاف الثمن ووافقه في إسقاط الحد في المجاعة... وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له مجاناً على الصحيح لوجوب المواساة وإحياء النفوس وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج... وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير الحاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه فدرئ»⁽⁵¹⁾.

د- المثال الثالث: استثناء المرأة الشريفة من عموم الآية الموجبة للإرضاع: يقول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ﴾⁽⁵²⁾. فظاهر الآية: وجوب إرضاع الأولاد⁽⁵³⁾.

وقد صحَّ عن الإمام مالك أنَّ المرأة ذات الشَّرَف واليسار الكثير، والتي ليس مثلها ترضع، وتعالج الصَّبَّيان، لا تلزم بالإرضاع⁽⁵⁴⁾.

ودليل تخصيص المرأة ذات الشَّرَف من عموم الآية هو المصلحة، قال ابن العربي: «ولمالك في الشَّريفة رأي خصَّص به الآية، فقال: إنها لا ترضع إذا كانت شريفة، وهذا من باب المصلحة التي مهَّدناها في أصول الفقه»⁽⁵⁵⁾.

ولا شك أنَّ المصلحة هنا لا ترتقي إلى الضَّرورة، وإلما هي مصلحة حاجية. والخلاصة أنَّ تخصيص العام بالمصلحة الحاجية، إذا كان بضوابطه فهو أمر شائع عند العلماء.

يقول فتحي الدِّريني: «تخصيص العمومات بالمصلحة الحاجية أمر مجمع عليه، لا يسع مجتهداً مخالفته، لأنَّه يؤوِّل إلى تعارض أصليْن، يتعيَّن ترجيح أقواهما، تحريُّاً لمراد الشَّارع الذي هو مقتضى العدل والمصلحة»⁽⁵⁶⁾.

وقد مثَّل لذلك بمنع الاحتكار، إذا وقع بسببه ضرر على النَّاس، لأنَّه عمل بالمصلحة بمقابل الأدلَّة العامَّة الدَّالة على حرِّيَّة النَّصرَف في الملك بالنَّسبة للمالك.

3- المسلك الثالث: اعتبار قاعدة الحاجات في الاجتهاد:

من القواعد الكلية التي تتداخل مع قضية الاجتهاد هي قاعدة اعتبار الحاجات، ومن ذلك يقول الفقهاء: «أنَّ الحاجة تنزل منزلة الضَّرورة»، ويكمن هذا الاعتبار في طريقة الاجتهاد من حيث أنَّ هذه القاعدة تنظم الأحكام الاستثنائية الخارجة عن مقتضى ظاهر النصوص، وأنَّ تقدير الحاجة متروك إلى الاجتهاد، فيؤدِّي سوء فهمها إلى سوء التصرف في الأحكام، ذلك أنَّ وصف المشقة الذي هو جوهر اعتبار الحاجات وعلة العمل بها مراعى في التشريع، ولذلك كان في الشريعة باب الرخص ووجوب العمل بمقتضاها إذا توافرت موجباتها.

وقد عدّ العلامة ابن عاشور التيسير ورفع الحرج مقصداً قطعياً من مقاصد الشريعة الإسلامية، بدليل توافر نصوص عديدة من القرآن والسنة على اعتبارهما، فهما إضافة إلى كونهما قاعدتين من قواعد الفقه تلتقيان عند كونهما مقصداً من مقاصد الشريعة⁽⁵⁷⁾.

وليس كل مشقة تجلب التيسير، بل المشقة المرادة تختص بما هي خارجة عن عادة التكاليف ومقتضى الطباع، فكل مشقة إذا زادت عما قصد الشارع من التكاليف كانت ملتفتاً إليها في التيسير بقدر ما يدفعها دون تجاوز وتفريط⁽⁵⁸⁾.

ومما يظهر قيمة اعتبار الحاجات في الاجتهاد، أنّ المشقة المقبولة الناتجة عن التكاليف تتفاوت في أنفسها بتفاوت الأحكام أنفسها، فقد يكون الحكم الشرعي مرتبطاً بما فيه المشقة والجهد نظراً لأن فعل المكلف يقتضي ذلك، كالقصاص والحدود، فمثل هذه المشقة مهما قدر العقل صعوبتها لا أثر لها في التيسير ورفع الحرج، وإنما المشقة التي أنيط بها ذلك هو ما كان فوق الحد المعتاد بسبب طارئ⁽⁵⁹⁾.

فإذا عرضت مشقة حين تطبيق حكم من الأحكام، وهذه المشقة لا تترتب عادة على تطبيق أوامر الشرع ونواهيه، اجتهد الفقيه في تخصيص مناط النص أو تقييده بقدر ما يدفع المشقة لأنّ الضرورة تقدّر بقدرها، ولا يمكن لنا أن نعارض هذا بأنّه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النص، لأنّ رفع الحرج من المقاصد الشرعية القطعية، ومن قواعد الشرع العامة الثابتة بنصوص لا تحتمل خلاف معانيها، فيكون ذلك العدول من الحكم الأصلي إلى الحكم الجديد من قبيل العدول من حكم العزيمة إلى حكم الرخصة، وهما حكم شرعي، وهذا ما يسمّى بتحقيق المناط⁽⁶⁰⁾.

وهنا تجدر الإشارة إلى أصل ذكره العلماء؛ وهو أنّ المشقة والحرج إنّما يعتبران في موضع لا نصّ فيه، وأمّا مع وجود النصّ فلا اعتبار لهما.

والصحيح أن هذا الأصل لا يلغي معنى قاعدة الحاجات وأن معناه لا يخرج عن الاحتمالين الآتين⁽⁶¹⁾:

أ- قد يكون المراد بذلك أن الحرج والمشقة إذا كانا من مقتضيات النصوص فلا يعتبران من أسباب التخفيف، ذلك لأن كل تكليف يكتفه بعض المشقات، ولو اعتبرت المشقة هنا لأبطل التكليف من أصله، من ذلك أن بول الآدمي نجاسة وإن عمّت به البلوى، فالمشقة التي تجلب التيسير هي الرّائدة عن مشقة التكاليف والتي دلّ الاستقراء على أنّها معتادة ممكنة.

ب- قد يكون المعنى أن قاعدة الحاجات عامة في كل النصوص؛ إلا إذا جاء نص خاص يلغي الاعتبار بها في موضع خاص، فيعمل بالنص الخاص، وعليه يكون المراد بالمشقة والحرج ما وصل إلى رتبة الحاجات، مثال ذلك تداولي بالمحرمات لحاجة الشفاء المعتبرة شرعا، فإنه يستثنى من عموم حرمة استعمالاتها، لأن الشريعة حرمت تناول المحرمات واستعمالها في غير موضع الحاجة، فيستثنى موضع المشقة غير المعتادة.

ومن هذا يتبين لنا اعتبار العلماء لقاعدة الحاجات، وأنّها من أوائل ما ينظر إليه المجتهد في اجتهاده.

4- المسلك الرابع: الاجتهاد وتغيير الأحكام:

يقصد بتغيير الأحكام عند الفقهاء أن الفتوى تتغير وتختلف بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد⁽⁶²⁾.

ولهذه القاعدة صلة قوية باباب الاجتهاد من حيث مراعاة حاجات الناس، ذلك أن حمل الناس على عوائدهم وتقاليدهم التي توارثوها في بلدانهم، والتي لا تخالف الشريعة الإسلامية، واعتبار هذا كله حال الإفتاء كالألفاظ المعتادة عندهم والشائعة في بلدهم، هو رفع للحرج والمشقة عليهم وهذا هو عين العمل بقاعدة الحاجيات واعتبار مقاصدها وأهدافها.

وقد نبه العلماء على أهمية هذه القاعدة، يقول ابن القيم: «هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج

والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها. ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»⁽⁶³⁾.

ويقول القرافي: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد بتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة... بل ولا يشترط تغيير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه»⁽⁶⁴⁾.

ومن أمثلة ذلك تعيين التمر والشعير في صدقة الفطر فعن ابن عمر رضي الله عنهما - قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير: على العبد والحرّ، والذكر والأنثى، والصغير والكبير، من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»⁽⁶⁵⁾.

فإن ذلك من أجل مراعاة العرف القائم السائد آنذاك، حيث كان غالب قوت بلادهم التمر والشعير، فلا يتعلق الحكم بالتمر والشعير في كل المجتمعات، بل الفتوى على إخراج غالب قوت البلد، رفقا بالناس، وتحقيقاً لمصالحهم، ودفعاً للخرج عنهم.

وقد اجتهد الصحابة - رضوان الله عليهم - في النصوص النبوية على الأعراف، ومن ذلك قضاؤه ﷺ بالدية في قتل الخطأ وشبه العمد على العاقلة، فلما جاء سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه - قضى بها على أهل الديوان، وذلك لأن الرسول ﷺ إنما ناط الدية بالعصبة لأنها في زمنه كانت محور النصر والمعونة، فلما انتقل ذلك المعنى إلى أهل الديوان، وأصبح جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً ويعين بعضه بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب صاروا هم العاقلة، وقد

وافق الحنفية اجتهد سيدنا عمر، وتمسك الجمهور بظاهر الأثر الوارد عن الرسول ﷺ لكن رجح شيخ الإسلام ابن تيمية ما ذهب إليه الحنفية من موافقة سيدنا عمر، بناء على تغيير وسيلة النصرة باختلاف الأزمان⁽⁶⁶⁾.

وتفعيلاً لمسألة التعليل بالمقاصد الحاجية رأى الشيخ القرضاوي أن العاقلة اليوم يمكن أن تنتقل إلى (النقابات المهنية)، فإذا قتل الطبيب خطأ فديته على نقابة الأطباء، والمهندس على نقابة المهندسين، وهكذا.

يقول القرضاوي في ذلك: « وهذا لا بد منه في المجتمعات التي تقوم على عوائل محدودة العدد، محدودة القدرة، لا على قبائل وعشائر كبيرة، مثل المجتمع المصري وغيره، فلا يوجد لجمهور الناس عاقلة من عصبته يمكن أن تتحمل ديته، إذا قتل خطأ كما في حوادث السير التي تكثر في هذا الزمن⁽⁶⁷⁾ ».

وبهذا يتضح أهمية مراعاة المصالح الحاجية في الاجتهاد، من حيث أنه يتأثر بتغيير الأزمان والأحوال.

ومن هنا يمكن القول بأنه قد تبينت لنا أهمية مراعاة المقاصد الحاجية عند الإفتاء، وتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، والمستجدات، وعليه فكل اجتهاد لا يراعي روح التشريع؛ هو اجتهاد عري عن أحد أركانه.

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة أسجل هذه الملاحظات:

- أن العمل بالمقاصد الحاجية، وتعليل الأحكام بها؛ أمر شائع بين الفقهاء، فقد دلت على ذلك الأدلة من الكتاب والسنة، ومن عمل الصحابة، ومن فتاوى العلماء.
- أن الإفتاء على وفق ما تقتضيه الحاجة؛ دركه صعب، يحتاج إلى عقل راجح، وعلم واسع، ونية صادقة، في تحقيق مناط الأحكام المعللة بالحاجة.
- أن المقاصد الحاجية معتبرة في كل أبواب الفقه، في العبادات، وفي المعاملات، وفي الأحوال الشخصية، وفي الجنايات، وفي السياسة الشرعية.

- الهوامش:

(1) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرح وتخريج الأحاديث: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ط. ت)، ج 1/ص 39.

(2) أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين بن إدريس القراي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د. ط. ت)، ج 4/ص 199.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تعليق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، سنة 1421هـ - 2000م، ج 1/ص 81. والمنهاج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط: 3، سنة 1418هـ - 1997م، ص 10.

(4) غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين الجويني، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، سنة 1417هـ، 1997م، ص 219.

(5) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط: 3، سنة 1412هـ - 1992م ج 2/ص 612.

(6) المصدر السابق ج 2/ص 602.

(7) المصدر السابق.

(8) الحاجة الشرعية حدودها وضوابطها، أحمد كافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1424هـ - 2004م، ص 30.

(9) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ط. ت)، ج 2/ص 60.

(10) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 128.

(11) الإبهاج في شرح المنهاج، على بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ط. ت) سنة 1416هـ - 1995م، ج 3/ص 55.

(12) الحاجة الشرعية، أحمد كافي، ص 32.

(13) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 9.

(14) أصول الفقه، محمد الخضري، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، سنة 1424هـ -

2003م، ص 260.

(15) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبط: محمد عبد

السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: 1، سنة 1413هـ - 1993م، ص 174.

(16) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبوزهرة، دار الفكر، القاهرة، (د، ت،

ط)، ص 313.

(17) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 11.

(18) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر

الميساوي، دار النَّفائس، الأردن، ط: 2، سنة 1421هـ - 2001م، ص 306.

(19) الحاجة الشرعية، أحمد كافي، ص 34.

(20) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 10.

(21) الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، أحمد كافي، ص 33 - 34.

(22) المقاصد العامة للشريعة، يوسف حامد العالم، الدار الإسلامية للكتاب، الرياض،

ط 2، 1994 ص 23،

(23) المناهج الأصولية، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط: 3، سنة

1418هـ - 1997م، ص 482 - 483.

(24) تعليل الأحكام، مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط: 2، سنة

1401هـ - 1981م، ص 108.

(25) التحرير والتتوير، ابن عاشور، طبعة الدار التونسية، 1984م، ج 1/ص 379.

(26) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 299.

(27) سورة الأنبياء، الآية 22.

(28) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة، دار الفكر المعاصر، بيروت،

لبنان، ط: 1، سنة 2000م، ص 126.

(29) منهاج السنّة النبويّة، ابن تيميّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (د. ط. ت).

ج 1/ص 35.

(30) نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، منشورات المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، ص 202.

(31) التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهيّ،

عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط:

1، سنة 1426هـ - 2005م ص 30.

(32) الموافقات، الشاطبي، ج 2/ص 42.

(33) كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، ص 536. ومقدّمه ابن خلدون، ص 203.

(34) منهج عمر بن الخطّاب في التشريع، محمّد بلتاجي، دار السّلام، القاهرة، مصر، ط:

2، سنة 1424هـ - 2003م. ص 327.

(35) باعتبار الأذان الأول والإقامة، فإذا حذفنا الإقامة صار ثانياً، فتح الباري، ابن حجر،

ج 2/ص 559.

(36) موضع بالمدينة عند السوق، وقيل أرفع دار بالمدينة قرب السوق، المصدر السّابق،

ج 2/ص 560.

(37) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة، رقم 912،

ج 2/ص 558.

(38) الموافقات، الشاطبي، ج 4/ص 148 - 149.

(39) أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق: عبد الرزّاق المهدي، دار الكتاب العربي،

بيروت، لبنان، ط: 1، سنة 1425هـ - 2004م. ج 4/ص 208.

(40) المصدر السّابق، ج 4/ص 208 - 209.

(41) وتعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص 329 وما بعدها.

(42) الأشباه والنظائر، السيوطي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص 79 - 80.

(43) المغني، ابن قدامة، تحقيق: عبد الله التُّركي، والحلو، دار عالم الكتب الرياض،

ج8/ص259.

(44) سورة البقرة، الآية 282.

(45) فتح القدير بشرح الجامع الصغير، محمد بن عبد الواحد كمال الدين بن الهمام، دار

إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت) ج6/908.

(46) بفتح الراء وسكونها معناها التبعة، قاموس الطلاب، يوسف محمد البقاعي، دار الفكر

بيروت لبنان، ط: 1 سنة 1424هـ - 2003م مادة (درك)، ص53.

(47) الأشباه والنظائر، السيوطي، ص79- 80. ومغني المحتاج على متن منهاج الطالبين،

الخطيب الشربيني، تعليق: جولي بن إبراهيم الشافعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط.

ت)، ج2/ص201.

(48) سورة المائدة، الآية 38.

(49) كتاب الأموال، القاسم بن سلام، ص559. وإعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن

القيم، ج3/ص33.

(50) المبسوط، السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، سنة 1414هـ -

1993م. ج9/ص140.

(51) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، تحقيق: عصام الدين الصبّاظي، دار

الحديث، القاهرة، (د.ط) سنة 1425هـ - 2004م. ج3/ص33.

(52) سورة البقرة، الآية 233.

(53) التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، دار الفكر، بيروت، (د.ط.

ت)، ج4/ص213.

(54) المدونة الكبرى، الإمام مالك، رواية سحنون بن سعيد التَّنُوخي عن الإمام ابن القاسم،

خرّج أحاديثها، وضبط نصوصها: محمد محمد تامر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،

مصر، (د.ط. ت)، ج3/ص272.

(55) أحكام القرآن، ابن العربي، ج1/ص239.

(56) بحوث فقهية وأصولية مقارنة، فتحى الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، سنة 1414هـ - 1994م، ج 1/ص 520.

(57) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ص 159.

(58) الموافقات، الشاطبي، ج 1/ص 226، وج 2/ص 454 - 464.

(59) ضوابط المصلحة، البوطي، مكتبة رحاب، الجزائر، (د. ط. ت). ص 279.

(60) الاجتهاد في مورد النص، نجم الدين الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1427هـ - 2006م، ص 235.

(61) ضوابط المصلحة، البوطي، ص 100 - 101. وتعليل الأحكام، مصطفى شلبي، ص 362 - 364.

(62) إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3/ص 5 - 6. ومعالم الشريعة الإسلامية، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 2، سنة 1982م، ص 62.

(63) إعلام الموقعين، ابن القيم، ج 3/ص 5.

(64) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي شهاب الدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط: 2، سنة 1995م، ص 218 - 219.

(65) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، رقم 1503، ج 3/ص 527. وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم 984، ج 7/ص 49.

(66) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 19/ص 255 - 256. ورسائل ابن عابدين، ابن عابدين، ج 2/ص 118.

(67) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، سنة 1427هـ - 2006م، ص 82.